



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Ludzkie cierpienie Boga : antropomorfizm przekroczony?

**Author:** Grzegorz Strzelczyk

**Citation style:** Strzelczyk, Grzegorz (2012). Ludzkie cierpienie Boga : antropomorfizm przekroczony? „Studia Bobolanum” (Nr 3 (2012), s. 61-72)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz tak długo jak utwory zależne będą również obejmowane tą samą licencją.



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego



## Ludzkie cierpienie Boga: antropomorfizm przekroczony?

KS. GRZEGORZ STRZELCZYK

Uniwersytet Śląski  
Katowice

Współczesna dyskusja nad cierpieniem/cierpiętnością Boga ma niewątpliwie nowożytnie korzenie – bodaj w Hegla *Wykładach z filozofii religii* zapuszczone – jednak zdecydowanie to nie nowożytność jako pierwsza odkryła możliwość przypisywania Bogu cierpienia. Stało się to znacznie wcześniej na polu chrystologii i – na ile jesteśmy w stanie to zrekonstruować – dokonywało się równoległe z formułowaniem się przekonania o rzeczywistej boskości i prawdziwym człowieczeństwie Chrystusa. Od końca I w. odnajdujemy u chrześcijańskich pisarzy stwierdzenia, że – np. – Syn Boży był „najpierw niecierpięliwy, potem podległy cierpieniu”,<sup>1</sup> że „Bóg został ukrzyżowany”,<sup>2</sup> że: „Powiesili Tego, co ziemię zawiesił, przebodli Tego, co niebo rozpostarł, przybili do drzewa Tego, co wszystko utwierdził, Panem jest, a Go znieważyli, Bogiem jest, a Go zabili, Królem Izraela jest, a zamordował Go Izrael własną ręką”.<sup>3</sup>

Przykłady tego typu można by mnożyć.<sup>4</sup> Oczywiście – ten rodzaj orzekania rzucał wyzwanie powszechnemu ówczesnie przekonaniu, wspólnemu zresztą większości helleńskich tradycji filozoficznych, o absolutnej niecierpiętności najwyższego bytu. Przekonaniu – dodajmy – zasadniczo przyjmowanemu przez samych chrześcijan. Konieczne zatem było wyjaśnienie tej kwestii i świadomość tej konieczności musiała się zrodzić prawie natychmiast, bowiem już Ireneusz z Lyonu (jako pierwszy) wyjaśniał, dlaczego można w taki sposób o Chrystusie mówić: bo Pismo Święte przypisuje Mu zarówno

<sup>1</sup> Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan* 7,2.

<sup>2</sup> Por. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* II,27,7.

<sup>3</sup> Meliton z Sardes, *Homilia paschalna* 96.

<sup>4</sup> Por. dossier w: G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum. Storia, status quaestionis e prospettive*, Roma 2004, s. 47-145.

ludzkie, jak i boskie cechy.<sup>5</sup> Wkrótce Orygenes miał doprecyzować: „Mówimy także, że Syn Boży umarł, oczywiście w zakresie tej natury, która mogła przyjąć śmierć, a przy tym określamy Go jako Syna Człowieczego, który, jak zapowiedziano, przyjdzie w chwale Boga Ojca (...). Właśnie dlatego w całym Piśmie boska natura bywa określana za pomocą przymiotów ludzkich, a natura ludzka jest ozdabiana określeniami charakterystycznymi dla Bóstwa”.<sup>6</sup>

Rozróżnienie natur pozwala zatem zarazem zachować przekonanie o rzeczywistości cierpienia człowieczeństwa przyjętego przez Syna, jak i tezę o absolutnej niecierpięliwości Boga, doprowadzając oczywiście do paradoksalnej sytuacji, w której uprawnione staje się mówienie o „cierpieniu niecierpięliwego”.<sup>7</sup> Refleksja nad tym sposobem orzekania doprowadzi z czasem do sformułowania teorii *communicatio idiomatum* – o możliwości swobodnego przypisywania Chrystusowi cech i tytułów zarówno boskich, jak i ludzkich.

Dopóki jednak w *communicatio idiomatum* chodzi jedynie o o r z e k a n i e własności – a tak dość powszechnie teoria ta bywa rozumiana – pozostajemy w przestrzeni metafory, orzekania analogicznego, brutalnie mówiąc – antropomorfizmu. Trzeba zatem zwrócić uwagę na fakt, że ten rodzaj orzekania jest możliwy (poprawny) ze względu na faktyczne przynależenie zarówno ludzkich, jak i boskich własności do jednego podmiotu, przy czym „podmiot” rozumiany jest tutaj w sensie metafizycznym (ontologicznym) jako hipostaza (subsystencja). Mówiąc „Bóg-Syn cierpiał”, nie posługujemy się jedynie antropomorfizującą metaforą, lecz stwierdzamy coś o samym Logosie: że jest podmiotem (ludzkiego) cierpienia. Uważam zatem, że skupienie uwagi na jednej z konsekwencji unii hipostatycznej, jaką jest ontologiczna „wspólnota” (*koinonia*) własności ludzkich i boskich przynależących do hipostazy Syna, otwiera istotną perspektywę w rozważaniach kwestii cierpienia Boga. Postaram się uzasadnić tę intuicję w dalszej części niniejszego studium.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Por. Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom* III, 19,2-3.

<sup>6</sup> Orygenes, *O zasadach* II,6,3.

<sup>7</sup> Grzegorz z Nazjanzu: *Orationes* 17,12.

<sup>8</sup> Niniejszy tekst nie jest moją pierwszą pracą na ten temat. Wcześniej opublikowałem: *O cierpieniu Boga. Głos w dyskusji*, w: A. Bartoszek (red.), *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, Katowice 2006, s. 166-180. Jako że jest on słabo dostępny ze względu na niszowy charakter publikacji oraz ze względu na to, że główne linie mojej argumentacji nie uległy zmianie, wykorzystuję w niniejszej pracy fragmenty wzmiankowanego studium.

## 1. Wynałazek hipostazy a orzekanie o Bogu

W tym miejscu konieczne jest otwarcie pewnego nawiasu i zwrócenie uwagi na – niedrugorzędny moim zdaniem – problem metodologiczny, który, pozostając w cieniu głównej dyskusji, warunkuje jej dynamikę i wyniki. A chodzi o sprawę zupełnie elementarną w teologii,<sup>9</sup> a mianowicie precyzyjne określanie, co mamy na myśli, mówiąc „Bóg” we frazach typu: „Bóg cierpi”. Wbrew pozorom nie jest to bowiem – w chrześcijańskim kontekście – oczywiste. Wspomniany pozór bierze się z prostego zaliczania chrześcijaństwa do religii monoteistycznych, w ramach, których słowo „Bóg”, pisane z dużej litery, wskazuje i może wskazywać tylko i wyłącznie jedną i tę samą rzeczywistość: Byt Absolutny. Chrześcijaństwo jednakże, rozpoznając, że tenże Byt Absolutny jest jednocześnie – bez rozdzielenia jedności (odrzućmy tryteizm), ale jednak prawdziwie (odrzućmy modalizm) – Ojcem, Synem i Duchem Świętym, nieodwracalnie zaburzyło sielankową jednoznaczność monoteistycznego orzekania. Doświadczenie chrześcijańskie stało się źródłem przekonania, że monoteizm nie wyklucza wielości w Bogu, co więcej – wielość ta jest równie odwieczna, pierwotna i absolutna, jak jedność.

Jak doświadczenie to było trudne do przetworzenia w spójny dyskurs teologiczny, integrujący zasadniczo niekwestionowane przez Ojców osiągnięcia helleńskiej metafizyki, świadczą dzieje pierwszych pięciu wieków Kościoła, a zwłaszcza dramatyczne w swej dynamice spory trynitarne w IV w. Proces ten jest dziś solidnie przebadany, więc zbyteczne jest tutaj przywoływanie jego przebiegu.<sup>10</sup> Zastosowane ostatecznie zarówno na polu trynitalnym jak chrystologicznym rozróżnienie między naturą a hipostazą (osobą) jest podstawowym wynikiem tego procesu i – ośmielał się twierdzić – otwarło drogę do wyprowadzenia chrześcijaństwa poza ramy tradycyjnie pojmowanego monoteizmu. Albo – radykalniej – skutecznie i nieodwracalnie tego wyprowadzenia dokonało. Oczywiście w ramach tradycyjnego monoteizmu rozróżnienie takie było również możliwe, ale nie miało i nie ma większego znaczenia. Z tej perspektywy w Bogu/Bogiem jest jedna natura i jedna hipostaza, które są perfekcyjnie tożsame. Nie ma zatem znaczenia czy, mówiąc „Bóg”, mam na myśli jedną czy drugą – rozróżnienie okazuje się czysto myślną operacją wyróżnienia dwóch aspektów tej samej rzeczywistości. Chrześcijaństwo jednak, uznając istnienie trzech współwiecznych hipostaz, z których każda jest tożsama ze swoją naturą, jednocześnie jednak nietożsama z pozostałymi, naruszyło – wraz z porządkiem metafizycznym – także porządek orzekania. Odtąd bowiem słowo „Bóg” może być w sposób

<sup>9</sup> I może właśnie ze względu na elementarny charakter kwestii, umyka ona uwadze wielu teologów, dyskutujących problematykę cierpienia Boga.

<sup>10</sup> Por. choćby B. Sesboué, *Bóg zbawienia*, Historia dogmatów 1, Kraków 1999.

uprawniony używane do określania więcej niż jednej rzeczywistości. I tak prawdziwe będą przede wszystkim trzy zdania z „porządku” hipostatycznego:

- (1) słowo „Bóg” może oznaczać (tylko) hipostazę (osobę) Ojca;
- (2) słowo „Bóg” może oznaczać (tylko) hipostazę (osobę) Syna;
- (3) słowo „Bóg” może oznaczać (tylko) hipostazę (osobę) Ducha Świętego.

Dalej – możliwe jest orzekanie, w którym hipostazy traktuje się w ich perychoretycznej jedności, a zatem (4) słowo „Bóg” może oznaczać trzy hipostazy łącznie, będąc tym samym synonimem określenia „Trójca”.

I wreszcie uprawnione jest orzekanie w porządku natury: (5) słowo „Bóg” może oznaczać jedną boską naturę, którą „współposiada”, albo którą „jest” każda z hipostaz.<sup>11</sup>

Jakie są praktyczne konsekwencje rozróżnienia tych pięciu znaczeń?<sup>12</sup> Weźmy np. niezwykle często i różnorodnie<sup>13</sup> eksploatowane zdanie „Bóg umarł”. Dla którego z wymienionych znaczeń zdanie to jest prawdziwe, jeśli założymy, że śmierć rozumiana jest tutaj niemetaforycznie? Oczywiście odrzucić musimy przypadki (1), (3), (4) i (5). Jedynie jeśli za pomocą słowa „Bóg” denotujemy hipostazę Syna możemy w sposób uprawniony mówić o śmierci, ale pod warunkiem że myślimy o Wcielonym. W istocie bowiem przypadek nr 2 funkcjonuje w dwóch wariantach: jednakowo „Bogiem” możemy nazywać tę hipostazę przed (2.1) i po wcieleniu (2.2). Wcielenie oczywiście niczego nie zmienia w hipostazie jako takiej, ale przyjęcie przez Syna ludzkiej natury umożliwia poszerzenie zbioru własności orzekanych o tej hipostazie o cechy ludzkiej natury (a precyzyjniej: historycznego człowieczeństwa Jezusa z Nazaretu<sup>14</sup>).

<sup>11</sup> Świadomie pomijam kolejne możliwe znaczenia słowa „Bóg”, w których możliwa byłaby pisownia „bóg” – nie mają one bowiem większego znaczenia z punktu widzenia naszego dyskursu. Dla porządku trzeba jednak zaznaczyć, że wieloznaczność rozważanego terminu jest większa jeszcze, niż to przedstawiłem wyżej.

<sup>12</sup> Ograniczam się do tych pięciu na potrzeby niniejszego opracowania. Oczywiście możliwe są, i faktycznie w języku używane, inne znaczenia tego słowa – zwłaszcza pisanego z małej litery. Nie mają one jednak większego znaczenia w perspektywie pytania o cierpienie Boga, pomijam je zatem w celu zachowania przejrzystości dyskursu.

<sup>13</sup> Od Ignacego Antiocheńskiego, który zdaje się jako pierwszy mówił o „męce Boga” w chrześcijańskim kontekście (por. *List do Rzymian* VII,3), po Nietschego czy „teologie śmierci Boga”.

<sup>14</sup> Ta precyzacja ma istotne znaczenie o tyle, że nie chodzi nam przecież o abstrakcyjne „człowieczeństwo”, ale raczej o konkretny ludzki byt („stał się człowiekiem”), który przeżył konkretną ludzką historię. A hipostaza Syna jest ontologicznym podmiotem tegoż bytu i tejże historii.

Uważam, że powyższe uwagi – jakkolwiek elementarne – są konieczne do zachowania pewnego porządku w ramach teologicznego dyskursu. Wydaje mi się bowiem, że o ile stosunkowo często w dyskusji o „cierpieniu Boga” podkreśla się, że wiele zależy od tego, co będziemy rozumieć przez słowo „cierpienie”, o tyle już świadomość, że także słowo „Bóg” jest tutaj dalece niejednoznaczne, jest albo faktycznie mniejsza, albo przynajmniej mniej manifestowana przez autorów. A szkoda, bo precyzyjne orzekanie ma tutaj chyba głębszy wpływ na rozwiązanie kwestii niż w przypadku terminu „cierpienie”.

Oczywiście – wskazanie na możliwość przypisywania ludzkich cech Wcielonemu, przy jednoczesnym określaniu Go boskimi tytułami prowadzi nas w prostej linii do kwestii *communicatio idiomatum*, oddalając – jak się zdaje na pierwszy rzut oka – od pytania możliwość afirmacji cierpietliwości „Boga” przy znaczeniach (1), (2.1), (3), (4), (5). Jednak właśnie głębsze rozważanie problemu *communicatio idiomatum* pozwala na dostrzeżenie i docenienie ważności rozróżnienia hipostaza – natura, którego konsekwencje – moim zdaniem – nie są dostatecznie brane pod uwagę w ramach dyskusji nad cierpieniem Boga. Spróbuję wskazać przynajmniej na niektóre w dalszej części niniejszego studium.

## 2. Jeden z Trójcy cierpiął

Powróćmy do intuicji ze wstępu: jedną z konsekwencji unii hipostatycznej jest to, że hipostaza Syna stała się ontologicznym podmiotem ludzkiej natury, a zatem własności tejże. W konsekwencji stwierdzenie, że jedna z boskich Osób stała się podmiotem cierpienia,<sup>15</sup> nie ma – w świetle dogmatycznej tradycji Kościoła – charakteru czysto metaforycznego czy antropomorficznego.<sup>16</sup> Niestety, współczesna dyskusja wokół cierpienia Boga

<sup>15</sup> Do tego wniosku dochodzą także zwolennicy tezy o boskiej niecierpietliwości, jeśli tylko podejmują problematykę *communicatio idiomatum* (por. T. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?* Poznań 2003, s. 347), niekoniecznie jednak wyciągają z niego dalsze konsekwencje.

<sup>16</sup> I pozwala chyba pójść dalej niż sugeruje W. Hryniewicz, którego przecież trudno podejrzewać o zachowawczość: „Człowiek może mówić o Bogu jedynie językiem ludzkim. Nie jest to język doskonały. Nosi on w sobie wszystkie ograniczenia ludzkiej egzystencji. Jest nieadekwatny w stosunku do tej rzeczywistości, którą ma wyrażać. Dlatego musi uciekać się do symbolu i obrazu. Łatwo ulega wypaczeniu. Nigdy nie jest w stanie uwolnić się od pewnej dozy antropomorfizmu. Pojęcie cierpienia Boga ma bez wątpienia charakter antropomorficzny. Jest to jednak antropomorfizm bliski Ewangelii, głęboko zakorzeniony w całokształcie języka biblijnego. Nie jest antropomorfizmem, który oddalałby od ducha Objawienia. Czyż co najmniej równym antropomorfizmem (jeżeli nie większym) nie jest mówienie o Bogu niezdolnym do cierpienia? Wydaje się, że stajemy w tym momencie



cięży z podziwu niegodną konsekwencją w kierunku pytania o cierpietliwość boskiej „natury”,<sup>17</sup> jakby wcielenie było nietrwałym, a przez to nieodwołalnie przeszłym epizodem.

A tak przecież nie jest. Jeden z Trójcy pozostaje człowiekiem i Jego ludzkie ciało nosi na sobie – po wieczność, jak się zdaje – ślady męki.<sup>18</sup> Jednak, by móc dostrzec następstwa tego faktu dla naszej problematyki, o Bogu trzeba myśleć w sposób konsekwentnie trynitarny, co wcale nie jest takie oczywiste, jak by się mogło na pierwszy rzut oka wydawać.<sup>19</sup> Nie czas i miejsce tutaj, by badać przyczyny takiego stanu rzeczy w zachodniej teologii, pisali zresztą o tym sporo wielcy XX w. (od Rahnera przez Congara, po Kaspera, Fortego czy Greshakego).

Kwestią kluczową jest to, że w historii Bóg objawia się jako działające Osoby. O ich wspólnej naturze możemy coś powiedzieć albo na drodze filozoficznej spekulacji opartej na klasycznych założeniach teizmu, albo przez pryzmat historycznego odsłonięcia się Osób. Oczywiście: te dwa podejścia nie wykluczają się wzajemnie ani *de iure*, ani *de facto* i możliwa jest ich owocna synteza. Zasadne i decydujące jest jednak pytanie, któremu z nich przyznamy pierwszeństwo, rolę regulatora owej syntezy. Metafizyce czy objawieniu historycznemu? Jako teolog skłonny jestem przyznać pierwszeństwo objawieniu, co prowadzi do założenia, że droga d o zrozumienia „c z y m Bóg jest?” prowadzi z konieczności przez pytanie „k i m Bóg są?”. Własności natury wyczytujemy z objawienia się jej hipostaz-Osób.

Warto zadawać kolejne pytania, opierając się na sformułowanych przed chwilą założeniach. Przede wszystkim zatem: Co wynika z centralnego wydarzenia objawienia – wcielenia?

---

między dwoma antropomorfizmami”; zob. tenże, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997, s. 33.

<sup>17</sup> Por. np. deklarację A. Smólskiego, *Cierpienie Boga*, Communio 2004 nr 2, s. 3-14, tu s. 5: „Chcemy przedyskutować myśl o cierpieniu Boga Ojca nie przez cielesną naturę Słowa, ale o cierpieniu w samej naturze Boga”. Wobec tak brzmiącej obietnicy rozwiązania zaproponowane przez autora nieco rozczarowują.

<sup>18</sup> Przy założeniu, że relacje o ukazywaniu się Zmartwychwstałego przekazują teologiczną prawdę o Jego trwałym, eschatologicznym już stanie.

<sup>19</sup> Por. przenikliwą uwagę K. Rahnera: „Wielu wierzących w Tróję chrześcijan tak naprawdę jest w swojej religijności jakby tylko »monoteistami«. W konsekwencji tego można się nawet pokusić o takie stwierdzenie, że gdyby – założmy – obalono doktrynę o Trójcy jako niewłaściwą w swych założeniach, to nawet nie trzeba by było nanosić żadnych poprawek w większości istniejących już tekstów religijnych”; cyt. za: B. Forte, *Trójca Święta jako historia*, Kraków 2005, s. 10-11.

Otóż wcielenie potwierdziło dobitnie, że przynajmniej jeden z Trójcy zdolny jest przyjąć na siebie naturę zdolną do cierpienia (po ludzku) i stać się osobowym, hipostatycznym podmiotem (ludzkiego) cierpienia. „Jeden z Trójcy został ukrzyżowany” – tak brzmi słynna formuła zwana zwykle teopaschicką, której rozpowszechnianie przez scytyjskich mnichów wywołało ok. 518/519 r. spore zamieszanie w środowiskach teologicznych Konstantynopola, by jednak w końcu (nie bez wsparcia władzy cesarskiej) znaleźć akceptację najpierw Rzymu (Jan II), a później i wschodu (na Soborze Konstantynopolańskim II). Wspominam tę formułę nie tylko w celu ubarwienia przedłożenia. To w niej kulminuje bowiem proces uświadamiania sobie przez chrześcijańską teologię jednej z najistotniejszych konsekwencji wcielenia. Wcześniejsze określenia według *communicatio idiomatum*, jak np. „Bóg umarł na krzyżu”, narażone były na niebezpieczne interpretacje, wedle których cierpienie miałoby stać się wprost własnością Boga jako takiego, czyli boskiej natury. Dlatego wiele omówień fenomenu *communicatio idiomatum* koncentrowało się na unikaniu tego niebezpieczeństwa, akcentując, że wszystko dokonuje się (wyłącznie) na płaszczyźnie języka, orzekania: „wymiana” dotyczy tylko i wyłącznie słów – w ostatecznym rozrachunku chodziłoby zatem wyłącznie o wyrażenia uprawnione jedynie z punktu widzenia estetyki dyskursu (paradoks jako dopuszczalna figura retoryczna). Rozumiane w silnym, ontologicznym sensie stwierdzenie „jeden z Trójcy umarł na krzyżu” radykalnie przesunęło uwagę z natury w stronę hipostazy-Osoby i otworzyło tym samym nowe horyzonty. Tu już nie można uciec w stwierdzenie, że dokonujemy tylko operacji językowej, przypisując cierpienie jednemu z Trójcy. On faktycznie stał się podmiotem (ludzkiego) cierpienia.

Zatem nie ulega wątpliwości, że twierdzenie, iż (przynajmniej) jeden z Trójcy odwiecznie zdolny jest do penetracji świata ludzkiego doświadczenia aż po jego najbardziej graniczne momenty przynależy do rdzenia chrześcijańskiego dogmatu. Ziemską historią Jezusa z Nazaretu pojmowaną być zatem powinna jako realizacja w czasie (po „stronie” stworzenia) bądź manifestacja, epifania tej zdolności: wcielenie mogło się dokonać i faktycznie dokonało się dzięki temu, że Syn Boży odwiecznie zdolny jest do ostatecznego utożsamienia się z człowiekiem, nie wyłączając cierpienia czy śmierci.<sup>20</sup>

W tym miejscu możemy poszerzyć perspektywę i przyjrzeć się ścisłemu splotowi między chrystologią a teologią trynitarną. Należy zatem zapytać, czy zdolność, o której mówiliśmy wyżej, jest właściwością wyłączną Osoby Syna, czy też jest wspólna wszystkim trzem Osobom. Tradycja teologiczna

<sup>20</sup> Trudno nie pomyśleć tu o intuicji, wedle której wcielenie dokonałoby się także wtedy, gdyby człowiek nie zgrzeszył – jej największym orędownikiem w średniowieczu był Jan Duns Szkot, ale także św. Tomasz nie wykluczał takiej możliwości.



zna podobne pytania – scholastyczne syntezy podejmowały je w formie: „Czy tylko Syn mógł się wcielić?” w części *De modo unionis* traktatu *De Verbo incarnato*. Co więcej, ówczesne odpowiedzi okazują się zaskakująco pomocne. Święty Tomasz z Akwinu uznawał, po pierwsze, że mogłaby się wcielić którakolwiek z boskich Osób,<sup>21</sup> po drugie – przekonywał, że „odpowiedniejsze” (*magis conveniens*) było wcielenie Syna.<sup>22</sup> Warto przyjrzeć się motywacjom tych stwierdzeń. Konweniencja wcielenia Syna bierze się z Jego największej osobowej bliskości ze stworzeniem i człowiekiem (jako Słowa, przez które dokonało się stworzenie, oraz jako obrazu, według którego ukształtowany został człowiek). Jednak wcielenie pozostałych Osób nie jest wykluczone, bo zdolność taka zakorzeniona być musi w boskiej naturze<sup>23</sup> i dlatego jest zasadniczo wspólna wszystkim Osobom.<sup>24</sup>

Wynika z tego jednoznacznie, że jeden z najważniejszych świadków tradycji scholastycznej (oskarżanej przecież nieustannie – choćby przez B. Fortego – o przekazywanie spetryfikowanego obrazu nieczułego Boga<sup>25</sup>) sugeruje jednoznacznie, że zmanifestowana we wcieleniu zdolność drugiej z Boskich Osób do stania się podmiotem ludzkiego losu (z cierpieniem i śmiercią włącznie) przynależy w istocie także do Ojca i Ducha Świętego. Każdy z Trójcy zdolny jest do ludzkiego cierpienia? I dalej jeszcze: W samej boskiej naturze jest fundament tej zdolności? W tej perspektywie Bóg (zarówno w sensie hipostazy, jak i natury!) jest odwiecznie zdolny do cierpienia w innej naturze przez jej hipostatyczne przyłączenie.<sup>26</sup>

Możliwość przyjęcia ludzkich własności faktycznie, historycznie zrealizowana została jedynie w odniesieniu do Syna. Ale nieuchronnie rodzi się kolejne pytanie: Co Jego wcielenie oznaczało dla Ojca i Ducha? Czy wolno

<sup>21</sup> Por. Św. Tomasz, *Suma teologiczna* III, q. 3, a. 5.

<sup>22</sup> Por. *tamże*, a. 8.

<sup>23</sup> Inaczej mielibyśmy do czynienia z kolejną – po opozycji relacji – różnicą między Synem a pozostałymi Osobami, co mogłoby zachwiać całą koncepcją jedności Trójcy.

<sup>24</sup> „Principium autem actus est virtus divina; terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas”; św. Tomasz, dz. cyt., III, q. 3, a. 5.

<sup>25</sup> I tak np. B. Forte widzi w scholastycznych rozważaniach powód, na skutek którego nastąpiła „utrata realnego wpływu tajemnicy Trójcy na teologię i praktykę życia chrześcijańskiego, co można porównać do swoistej marginalizacji Trójcy”; *tenże*, dz. cyt., s. 100.

<sup>26</sup> Jeśli wcielenie będziemy rozumieć po linii bonawenturiańskiej intuicji o autoekstensywności Boga, to okaże się, być może, że także cierpienie będzie można rozumieć w kategoriach „rozszerzania się” Boga w kierunku stworzenia. Ta intuicja wymaga jednak ostrożnego pogłębienia w osobnym studium.

nam zakładać, że nic z tego, co było Jego udziałem, do Nich nie przeniknęło – zwłaszcza wobec ich potencjalnego otwarcia na ludzkie cierpienie oraz w świetle ukazanego przez Ewangelie aktywnego uczestnictwa Ojca i Ducha w ziemskiej historii Syna-Jezusa? Teologowie, którzy z wystarczającą odwagą i konsekwencją rozważali tajemnicę wcielenia,<sup>27</sup> nie mogli uniknąć konfrontacji z postawionym pytaniem – wymieńmy tylko dwóch świadków z bardzo różnych epok: Orygenes i Jana Pawła II.<sup>28</sup> Obaj mówili o współcierpieniu Ojca z niezwykłą ostrożnością, naznaczoną szacunkiem do tajemnicy wewnętrznego życia Trójcy, ale mówili, i nie byli w tym osamotnieni. Nawet jeśli uznać tę tradycję za nurt drugoplanowy, nie wolno ignorować jej istnienia.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> A istnieją – niestety – współcześni zwolennicy tezy o niecierpielności Boga, którzy w swoich rozważaniach wcielenie ignorują; por. K. Charamsa, *Davvero Dio soffre?* Bologna 2003, gdzie w syntezie teologicznej (s. 259-277) nie ma w ogóle mowy o wcieleniu.

<sup>28</sup> Passus Orygenes z *Homilii o Księdze Ezechiela* (VI,6) jest chyba najczęściej cytowanym tekstem, mówiącym o współcierpieniu Ojca z Synem: „Bóg więc nosi nasz sposób życia tak jak Syn Boży nosi nasze wzruszenia. Sam Ojciec również doznaje wzruszeń. Jeżeli ludzie Go proszą, lituje się i ubolewa, doznaje pewnego uczucia miłości...”; cyt. za: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2000, s. 141. W polskiej literaturze natomiast często cytowany jest ważny tekst Jana Pawła II z *Dominum et vivificantem* (nr 39): „Czyż więc »przekonywać o grzechu« – nie musi równocześnie znaczyć: objawiać cierpienie? Objawiać ból, niepojęty i niewyraźny, jaki z powodu grzechu w jego antropomorficznej wizji Księga święta zda się dostrzegać w »głębokościach Bożych«, w samym niejako sercu nieogarnionej Trójcy? Kościół, czerpiąc natchnienie z Objawienia, wierzy i wyznaje, że grzech jest obrazą Boga. Co odpowiada tej »obrazie« w niezgłębionym życiu Ojca, Syna i Ducha Świętego, temu odrzuceniu Ducha, który jest Miłością oraz Darem? Pojęcie Boga, jako Bytu absolutnie doskonałego, wyłącza z pewnością wszelki ból pochodzący z braku czy zranienia; jednakże w »głębokościach Bożych« jest miłość ojcowska (...). Pismo Święte mówi nam o Ojcu, który współczuje człowiekowi, dzieląc jakby jego ból. Ostatecznie ów niezgłębiony i niewypowiedziany »ból« Ojca zrodzi nade wszystko całą przedziwną ekonomię miłości odkupieńczej w Jezusie Chrystusie, ażeby – poprzez *mysterium pietatis* – Miłość mogła się okazać potężniejsza od grzechu w dziejach człowieka. Ażeby zwyciężył »Dar«!”

<sup>29</sup> Odnosi się to zwłaszcza do okresu patrystycznego, „albowiem ówcześni teologowie zgadzali się w pełni z metafizycznym pojęciem Boga, dominującym w poplatońskiej, a zwłaszcza w neoplatońskiej filozofii i je przejmowali, tam zaś nie ma miejsca na jakiegoś cierpiącego Boga. Niemniej, pisarze ci w swoich komentarzach biblijnych, zwłaszcza do Ewangelii, nadawali temu filozoficznemu pojęciu Boga charakter historiozabawczy, przygotowując w ten sposób drogę do mówienia o Bogu cierpiącym”;

Reasumując, jedna z boskich Osób stała się we wcieleniu podmiotem ludzkiego doświadczenia aż po cierpienie i śmierć. Warto ufać, że mówi nam to coś ważnego także o Ojcu i Duchu Świętym oraz ich stosunku do naszego cierpienia. Prawdopodobnie również i o boskiej naturze, bo skoro zdolność do utożsamienia się z człowiekiem po wcielenie jest wspólna wszystkim Osobom, powinna być zakorzeniona w tym, co dla nich wspólne: w naturze właśnie... Czy jednak takie twierdzenie nie pociąga za sobą obrazu Boga bezradnego wobec ludzkiego cierpienia, zdolnego je dzielić, lecz ostatecznie nie mogącego zbawić?<sup>30</sup> Uważam, że pociągać nie musi, zwłaszcza jeśli w rozważaniu konsekwencji wcielenia dla obrazu Boga nie zatrzymamy się na męce i śmierci Chrystusa, uznając je za ostatnie słowo Objawienia, ale pójdziemy dalej zgodnie z jego logiką – ku zmartwychwstaniu. Tu jednak wyszlibyśmy poza ramy głównego tematu niniejszego przedłożenia. Nie mogę jednak sobie odmówić zadania jednego pytania: Czyż życie (a w nim cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie) Chrystusa nie dlatego właśnie ma uniwersalnie zbawcze znaczenie, że jest życiem i śmiercią Jednego z Trójcy? Czyż zatem Bóg nie przewyżczył cierpienia właśnie wtedy, kiedy cierpi?

### 3. Więcej niż antropomorfizm

Na zakończenie pozwolę sobie jeszcze na pewną refleksję bardziej ogólnej natury. Część radykalnych obrońców boskiej niecierpliwości przestrzega – do pewnego stopnia słusznie – przed niebezpieczeństwem antropomorfizacji obrazu Boga, któremu radykalni zwolennicy boskiej cierpliwości przypisują bezkrytycznie ludzkie cechy, chcąc „uczłowieczyć” nieco Jego wizerunek. Upraszczam tutaj oczywiście i przerysowuję głównie po to, by podkreślić problem, który – moim zdaniem – leży za tezami obu stron sporu, a który określić chyba można jako „wirtualny nestorianizm”<sup>31</sup> nie radzący sobie z konsekwencjami unii hipostatycznej (albo przynajmniej je

---

M. Figura, *Cierpienie Boga w teologii Ojców Kościoła*, Communio 2004 nr 2, s. 26-45, tu s. 26.

<sup>30</sup> J. Majewski, komentując myśl H. Künga, konstatuje: „Tak naprawdę Bóg podległy cierpieniu nie tyle wyzwala od niego, ile jeszcze uzupełnia je o swoje Boskie i nieskończone »cierpienia«. Rzeczywistość – niebo i ziemia – jawią się tu niczym wielki obóz wszechpanującego bólu, jakiś monstrualny obóz cierpienia. Taka rzeczywistość może jedynie przerażać”; tenże, *„Pathos tou theou”, czyli o „cierpieniu” Niecierpięliwego*, Univ. Gedan. 1999 nr 1/2, s. 66.

<sup>31</sup> Pamiętać trzeba, że historycznie rzecz biorąc, nestorianizm, nawet jeśli u samego Nestoriusza miał raczej antiocheńskie korzenie, wzmacniany był tendencją do obrony klasycznej tezy o niecierpliwości Boga. Utrzymując, że to, co ludzkie, nie przynależy bezpośrednio do boskiego podmiotu, „zabezpieczał” integralność, nienaruszalność boskości.

pomijający). Otóż, z jednej strony, chronienie chrześcijańskiego Boga przed antropomorfizmem jest działaniem absolutnie bezcelowym odkąd tenże Bóg stał się człowiekiem – trudno bowiem w ogóle o radykalniejszy akt antropomorfizacji (Pawłowe *morphe theou* – *morphe doulu* pobrzmiewa tu z mocą) niż ta, która dokonała się we wcieleniu. Z drugiej zaś, podobnie chybione są zabiegi mające na celu „uczłowieczanie” obrazu Boga na drodze – jak się ostatecznie okazuje – werbalnego tylko liftingu. By ujawnić w pełnej krasie boską empatię, nie trzeba konstruować rozbudowanych spekulacji na temat boskiej cierpietliwości, odpierając dzielnie zarzuty o antropomorfizm – wystarczy wskazać na cierpiące oblicze Jednego z Trójcy.

Przestrzega się często przed interpretowaniem świata „jakby Bóg nie istniał”. Myślę, że przestroga ta powinna być rozszerzona o jeden jeszcze wątek, skierowany być może w szczególności do teologów i filozofów chrześcijańskich: wydaje się bowiem, że teocentryczna tendencja narastająca w teologii ostatnich lat<sup>32</sup> grozi dryfem ku klasycznemu (mono)teizmowi (bardziej filozoficznemu niż teologicznemu), a zatem ku postrzeganiu interpretowaniu samego Boga, jak i całej stworzonej rzeczywistości, „jakby Bóg się nie wcielił”.

## The Human Suffering of God: Transgressed Anthropomorphism?

### SUMMARY

The article draws attention to the consequences that a careful study of christological problems, connected with the phenomenon of *communicatio idiomatum*, might have for the discussion on the suffering of God. The above mentioned perspective requires consistent thinking in the category of differentiating between nature and hypostasis what constitutes the specifics of Christian thinking and pronouncing about God outside the traditional monotheism. *Communicatio idiomatum* expresses, apart from its purely linguistic aspect, the ontological affinity of all properties of the human nature with the hypostasis of the Son-Logos. Therefore the ability to accept the suffering nature is the ability of the divine hypostasis and as such should have its roots in the divine nature. The doctrine of the hypostatic union opens the path of transgressing a purely anthropomorphic statement

<sup>32</sup> Także za sprawą teocentrycznej preferencji Benedykta XVI. Odnośnie do tego akcentu myśli papieża por. np. J. Szymik, *Deus-caritas jako zasada chrześcijańskiego teocentryzmu w interpretacji J. Ratzingera/Benedykta XVI*, Roczniki Teologii Dogmatycznej 2011 nr 3, s. 271-288.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

---

about God and the ability to suffer also in the sense that at least one of the hypostasis “has” the ability to suffer in the created nature realised in the incarnation – but it cannot be excluded that it is a common ability (co-natural) for all the three hypostasis, which in this sense reaches the level of the divine nature.